



TITLE:

<批評・紹介>酒井忠夫著「増補中國善書の研究 上・下」

AUTHOR(S):

夫馬, 進

CITATION:

夫馬, 進. <批評・紹介>酒井忠夫著「増補中國善書の研究 上・下」. 東洋史研究 2002, 61(1): 75-83

ISSUE DATE:

2002-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/155414>

RIGHT:

酒井忠夫著

増補中國善書の研究 上・下

夫馬進

本書は、一九六〇年に刊行された『中國善書の研究』（以下、舊著と略稱）の増補版である。『酒井忠夫著作集』の第一・二冊に收録される。確かに増補版には違いないが、量的に言つて本書は舊著の約二倍である。上巻での補訂は必要最小限の範圍に押さえられ、舊著第七章の「明末における寶卷と無爲教」の半分が「明末における妖書邪經と寶卷流邪經卷」と改題されて上巻に、残りの半分が「明末以後、清代の宗教結社」と改題されて下巻に移されているほか、舊著はおおよそそのままこの増補版の上巻をなす。これに對し、下巻は實質的に舊著の續篇と言つてよい。舊著「緒言」において、著者はすでに、「清代の善書や善書の資料的集成は別に稿を改めて發表したいと考えている。……これらは……續篇でまとめて考究する考えである」と豫告していた。本書下巻は、四十年隔ててこの豫告を實現させた續篇に他ならない。上巻收録の論考が、主に中國明代の善書の書誌的研究およびこれにかかわる社會史的研究であるのに對して、下巻收録の論考は、清代の善書の書誌的研究あるいは資料的集成というべきものであつて、社會史的研究は舊著つまり本書上巻に比べて稀薄である。

ともかく本書下巻の出現によつて、中國善書史としての最もスタンダードで最も信頼するに足る研究を我々は得たと言つてよい。

舊著に對する書評はすでに多くなされ、これに對する評價は極めて高いものであつたし、それは現在でも變わらない。近年出版された中國史研究の案内書『世界歴史大系 中國史4・明清』（松丸道雄他編、東京、山川出版社、一九九九）には、「參考文獻」が掲載され、舊著については、「明清の郷紳・士人の歴史性を論じ、その内容の豊かさによつて多くの研究者に刺激を与えた」とコメントする。これは舊著の社會史的研究の側面に即したコメントであるが、書評者もこれに同意する。善書研究に問題を限るとすれば、加治敏之「善書と道教」（講座道教第五卷『道教と中國社會』東京、雄山閣出版、二〇〇一、所收）がその概説としてはもっとも新しいものであろうが、酒井氏舊著を大きく出るものではない。

また、本書上巻が出版されたのと同じ前後して、游子安「勸化金箴——清代善書研究」（天津、天津人民出版社、一九九九）が社會史叢書の一つとして刊行された。游子安氏は香港の新進研究者である。游氏著書では、酒井氏による舊著をこの領域を研究する上での「經典（バイブル）」であると表現する。書評者はこれにも同意する。游子安著書は酒井氏舊著を基礎としつつも、数々の創見に満ちた秀作である。特に「清代善書研究」とサブタイトルにあるように、酒井氏の今回の續編すなわち下巻と内容的に密接な關係がある。酒井氏續編つまり下巻が、清代善書の書誌情報を整理・紹介することを主眼とするのに對し、游氏著書は書誌情報に加えて社會史的な研究となつているのが、大きな特徴である。

善書およびその周邊の問題に關心を寄せる諸子が、酒井氏によるこの増補版とともに、この書をもあわせて讀まれることを強く薦めたい。

舊著は中國善書について、世界に先驅けて考察した名著と言つてよい。日本のみならず、世界各国で「善書」という呼稱が學術用語として使われているのは、舊著あつての所以である。書評者もこれまでの舊著に對する高い評價に基本的に同意する以上、再びこれを紹介し論評するのはほとんど無意味な作業と言つてよい。また下巻は、清代の善書にかかわる手堅い書誌學的データの研究の主軸に据えている。したがつて、書誌學的な箇々のデータについて細かな紹介を行いこれを論評することもまた、どれだけ意味のあることがわからない。そこで本書評ではまず、内容紹介に換えて各章の目録と各章論旨のキーワードを示すことにする。そしてさらに、上巻下巻を通して大きな問題と考える二つの問題を取り上げ、比較的詳細に論じてみたい。このうち下巻所收の諸論考に言及するところでは、本書の性格上いきおい書誌學的な検討や書誌的データの補充を主眼とせざるを得ないこと、紙幅の關係でわずかに二つの問題にしほらざるを得ないことを、あらかじめ了承された。

まず、本書の目録と各論考のキーワードを示す。上巻についてもこれを記すのは、舊著の内容がもつと知られてよいと思う中國において、必ずしも知られていないからである。

上巻

序説

第一章 明朝の教化策とその影響——特に勅撰書を主として

勅撰勸戒書 大誥 六諭 鄉約

第二章 明末の社會と善書

鄉紳 士人 鄉紳の横 奴僕の横 生員 科舉 徭

役優免特權 鄉評

第三章

明代における三教合一思想と善書

儒教 佛教 道教 泰州學派 東林學派 林兆恩

明代民衆文化 專制權力

第四章

袁了凡の思想と善書

『立命篇』 功過格 善書の思想 袁氏の傳統

第五章

功過格の研究

『太上感應篇』 道藏本功過格 袁了凡の功過格

株宏『自知錄』 顏茂猷『迪古錄』 『勸戒全書』

『彙纂功過格』 『彙纂功過格』 不費錢功德例

第六章

陰陽文について

第七章

明末における妖書邪經と寶卷流邪經卷

無爲教 民衆信仰

下巻

まえがき

第一章 清朝の民衆教化策——聖諭宣講について

『勸善要言』 『六諭衍義』 聖諭廣訓 鄉甲會圖

城鄉宣講跪拜位圖 鄉約 保甲

第二章

『宣講集要』と『宣講拾遺』

『救生船』

第三章

儒教者と善書文化

清言 『榮根譚』 『人譜』 『聖學入門書』

第四章 清代における感應篇の註釋書とその流通——『太上

感應篇圖說』と『感應篇直講』

慈善救濟會 中國紅十字會 『感應篇合註』

第五章 「居官功過格」より「得一錄」へ

費錢功德例 不費錢功德例 同善的共同體

第六章 「同善錄」と「敬信錄」、「敬信錄」の流通

「關帝覺世經」 『全人矩矱』 『暗室燈』 『文昌

功過格』

第七章 清末の善書

第八章 明末以後、清代の宗教結社

無爲教 『開心法要』 白蓮教 趙古元 劉天緒

宦官 寶卷

第九章 江戸時代の日本文化に及ぼせる中國善書の影響並び

に流通

『太上感應篇』 『自知錄』 『陰陽錄』 『明心寶

鑑』 『關帝靈應篇』 『和字功過自知錄』 石門心

學 琉球版善書 朝鮮・東南アジア善書

二つの問題のうちまず取り上げたいのは、上巻第一章「明朝の教化策とその影響」、下巻第一章「清朝の民衆教化策」、第二章「宣講集要」と「宣講拾遺」をめぐるいくつかの問題である。まず極めて單純なことであるが、六諭の解講や聖諭十六條の宣講、あるいは郷約などが、その理念とプランはともかく、はたしてどこまで實際に行われたのか、どの程度の實效があったのかとの疑

問が、讀後どうしても残るといふことである。酒井氏が、明代について「郷約は郷紳や士人及び郷の耆老、郷民を以て組織したものであり、その指導的階層は郷紳と士人或いは耆徳長者であつた」（上巻頁九四）とし、清代についても「清朝の人民教化策としての聖諭宣講は官僚（地方官）指導下、郷紳・士人・耆老層の協力によつて成果を擧げた」（下巻頁七一）とされるが、本當なのであろうか。第一に、地方における郷約履行の中心は、郷紳・士人あるいは耆老層であつたのだろうか。そして第二に、成果を擧げたのであろうか。

ここでは明代萬曆二年（一五七四）、ソウルから北京まで旅をした朝鮮の趙憲が實際に目にしたものを紹介しておこう。その日記『朝天日記』によれば、この年の七月二十日、山海關をこえて現在の河北省に入つた趙憲は、郷約所を目撃した。郷約所には約正・副正・公直があり、毎月朔望には集まる。二籍を置いて人の善惡の行を記す。前の年から始まつたという、と記している。二籍とはこの場合、記善簿と記惡簿のごときものであつたに違いない。さらにこれに續けて、昨年の秋、巡按御史が呂氏郷約を行わせ、毎月一日に所屬の撫寧縣に來させ、みなで集まつて法律を讀ませてゐる、これに違反したものは罰せられる、と解説を加える。同行した許筈も、ほぼ同様なことを記している。おおよそプラン通りと考えてよいであろう。撫寧縣城で宿を取つた彼らは次の二十二日、雙望鋪の城中で休息をとつた。趙憲は記す。「朱文尙といふ者の家である。朱は愚かな人（蠢賢人）ではあるが、郷約の副正をやつてゐるとのことである。毎月朔望に集まつて人の惡行を戒めてゐる、といふことだ」⁽¹⁾。

趙憲も許鈞も朱文尙が生員などの肩書きを持っていると記していないから、この郷約の副正に當たっていた男は、庶民であつたと考えられるが、しかし朝鮮の使節が休憩に使つた家が極貧の家であつたとは考えられないし、趙憲は「その子供は讀書ができる」と書いていることからすれば、まさしく耆老層に屬する人物と言えるかも知れない。郷約のプランを示した資料では、耆老・有徳者がその實施にあたるとされ、酒井氏をも含めたこの種の研究でも、「耆老層」が當つたとされている。しかし、郷約プランを読む我々は、一見しただけの外國人が「愚かな人物」と表記するような者を「耆老層」という言葉でイメージしているであらうか。趙憲が目撃した副正は、この耆老層あるいは有徳者のイメージからはるかに遠い。

地方官が主導して郷約や聖諭宣講を實施した場合、それは徭役の如きものとならないであらうか。清代の史料では、郷約を實際に「役」と表現するものが、すでに順治年間に登場する。この點、清代の李來章『聖諭宣講鄉保條約』に見える「官役」の解釋において、書評者は酒井氏の見解と異にする。酒井氏は「約正、副、司講、司書は紳、士であらうから官と稱す。甲長、地方人は役に當たる」（下巻頁二四）とされるが、約正、約副以下地方人まですべて「官廳で役せられる者」と解すべきではないか。かりに書評者の解釋でよいとすれば、地方官が主導する郷約や聖諭宣講の實施にあつては、それは徭役の如きものとなり、郷紳、士人さらには本當の有徳者あるいは有力者はそこから逃げ回り、いきおい朱文尙の如き者が實務に當てられることになるのではないか。『福惠全書』卷二十五、「講讀上諭」では、聖諭十六條の宣講を

『周禮』の「讀法」になぞらえつつ、周代に讀法にたずさわつていたのは品行の優れた人物であつたが、いまは「市井庸鄙」が講讀の任にあたつてゐるという。これは清代康熙年間のこととしてよいであらうが、朱文尙のイメージはまさしくこの「市井庸鄙」と一致する。

酒井氏はまた、明代では嘉靖以來、郷約、保甲で六諭が行われ、民衆教化に大きな役割を果たした（上巻頁七六）とされ、逆に清代中頃以降には、郷保宣講による人民教化と稽察による人民の旌善懲惡の實を舉げにくくなった（下巻頁三二）、あるいは乾隆後期以後、社會不安が昂じて宣講の實效が舉がらなくなつてゐた（下巻頁四五）とされるが、本當であらうか。郷約や聖諭の宣講は、地方官が主唱した場合、ほとんど常に實效を舉げにくかつたのではないか。もちろん、郷約や聖諭の宣講を民衆教化のための重要な施策と考える地方の名望家や有力者が主唱したとき、あるいは徳望ある地方官が主唱したとき、一時的には實效が舉がることはあつたであらう。しかし、彼らが死去あるいは離任してしまえば、それらは形骸化するのが常ではなかつたか。明代萬曆年間の呂坤「實政錄」卷五、郷甲約は、郷約の施行を主張したものとして有名である。しかし郷約と保甲の實施を主張するこの書においても、そのプランを開陳する前の前書きでは、國家がこれらの實施を再三にわたつて命じて、これに言及する者は口をとがらせて不平を言い、村里ではその煩雜さに苦しみ、これを聞いて頭を痛める」といい、さらに期望の郷約集會の時に千人が集合したとしても、「午後の一時や三時になつても郷約を講ずる者は一語をも

發しない。ドヤドヤやって来て腹が減り疲れはてて解散する」など、郷約がいかに實施されにくいかを語っている。

おそらく酒井氏の主眼は、「どのような民衆教化が行われたのか」に注がれており、「民衆教化はどの程度實効性があったのか、實態がどうであつたか」ではなかつたのであろう。しかし、その實態と實効についてほとんど記述がないため、「民衆教化に大きな役割を果たした」とされ、逆に「宣講の實が擧がらなくなつた」と評價されても、極めて豊富ではあるが、いづれも理念性とプラン性の高い資料を次々に提示されることが、かえつてこの疑念を増す。この民衆教化策における理念と現實の距離については、

この種の研究をする多くの者がおそらくは氣づきながら、資料上の制約もあつていづれも十分に踏み込めていない問題である。さらに言えば、かりに郷約や宣講にあまり効果がなかつたと結論附けてしまえば、「父母に孝順なれ」以下國家によつて上から注入される規範と、前近代の民衆が實際に持つていたかに見える規範とにさほど大きな隔たりがないように見えるが、どうなのか、大きな隔たりが假にないとすればそれは何故か、それは別の勸善書（善書）というチャネルによるからなのかなど、まさしく中國の民衆規範と善書という根幹の問題そのものに舞い戻り、挑戦せざるを得ないからでもある。酒井氏のこれまでの研究によつて、それらの理念やプランについては、もはやこれ以上研究が必要ないほどに明らかになつたと言つてよいであらう。今後我々にとつて少なくとも可能であるのは、これらの問題をより社會史に即して研究を進めることである。資料的にはやはり地方檔案が有力であらう。清代の差役化した郷約については、すでに伍躍氏が地方

檔案を用いてその一端を示している。⁽²⁾

この問題に附隨して、下巻第二章で取り擧げられる「勸善要言」などの書誌的問題がある。順治帝によつて頒布されたといふこの「勸善要言」について、著者は實物を見られていないようであるが、これは京都大學文學部圖書館に所藏され、京都大學人文科學研究所にも所藏される。滿漢文併記刊本である。また酒井氏は『聖諭廣訓』の滿漢文併記刊本が内閣文庫にあることを紹介されるが、さらに京都大學文學部圖書館には『三合聖諭廣訓』（同治十三年重刊本、四冊）が藏され、これは滿蒙漢の三合併記刊本であることを附記しておきたい。

また酒井氏は聖諭十六條の宣講について、廣東廣州府連州連山縣知縣李來章撰の『聖諭宣講鄉保條約』と『聖諭宣講儀注』を引用しながら説明する。これら二種の資料は、東京大學東洋文化研究所藏本によつたようであるが、實は京都大學附屬圖書館には『禮山園全集』と稱する一帙八冊本を藏する。その書名を撰年とともに列記すると、左のごとくである。

『聖諭宣講鄉保條約』（康熙四十四年小引）、『聖諭宣講儀注』、『御製訓飭士子文』（康熙四十五年序）、『聖諭圖像衍義』（康熙四十四年序）、『聖諭衍義三字歌俗解』（康熙四十五年序）、『連山書院志』六卷、『南陽書院學規』二卷（康熙三十一年序）、『勅賜紫雲書院志』（康熙三十年序）、『達天錄』二卷（康熙三十一年序）、『連陽八排風土記』八卷（康熙四十七年序）

李來章は康熙四十三年七月二十六日に連山縣に赴任し、四十八年春に離任している。彼の在任期間に編纂した聖諭宣講關係の資料からすれば、李來章という人物はほとんど聖諭宣講プランマニ

アというべき人物であつたように見える。あるいは進士出身でないところからくる、コンプレックスの現れかも知れない。ここで最も興味深い點は、彼が連山知縣として、漢民族だけでなく原地の瑶族（瑶族）をも對象としてプランを作っていることである。京都大學人文科學研究所にはまた、李來章撰『禮山園文集、後編別編』を藏する。八つの序文のうち最も遅いものは康熙二十九年のものである。後編を見てみると少なくとも康熙五十年までの文を收録するが、しかしこの文集には意識的にか聖諭宣講關係のものは收めない。

なお京都大學附屬圖書館にはさらに、『宣講集粹』（光緒十四年刊）三帙十八冊、『宣講博聞錄』（光緒十四年刊）一帙八冊、『聖諭壽世』（光緒十六年刊）一帙十六冊をも藏する。これらにはいずれも西樵雲泉仙館調元善社の序が附けられており、廣東省廣州で出版されたものである。たとえば善堂で宣講するにあたって、講師となる者の説教材料を提供しようとして編纂したようであるが、これまたどこまで使われ、どの程度に實效をおさめたのかは明らかではない。この三書は合計五帙計四十二冊で一セットをなしており、これまたはなはだマニアックな印象を與える。酒井氏はこの書に言及しないが、聖諭宣講のプランを示すものとしては、これが最も大部なもの一つではないだろうか。

民衆教化にかかわる最後の問題としてここで挙げたいのは、『六諭衍義』の撰者についてである。酒井氏が著者の范鉉についてその傳はよくわからないとし、『蠡城』の范鉉と記されるから河南省の人ようである、とされるのは從えない。蠡城を河南省の所轄としたのは、地名辭典などに河南省河南府渾池縣とあるの

によつたのであろうが、蠡城とは春秋時代越の范蠡が築いた城（都市）のことで、紹興のことを現在でも「蠡城」と呼ぶ。なお、范鉉の人となりを知る手掛かりとなるのは、毛奇齡『西河文集』記事に載せる「范鉉入川勒石記事」である。これによれば、范鉉は若いときから紹興に居たようであり、またその父も自分も幕友の如き職業をしていたらしい。紹興とはまさしく幕友の產地である。『六諭衍義』の撰者はやはり「會稽の范鉉」とすべきであろう。

さて第二に問題としたいのは、袁了凡についてである。上巻第四章「袁了凡の思想と善書」は、明末善書の作成と普及について中核的な位置を占めた袁了凡について、精緻に論じた名篇といふべきものである。

この論考を受け継ぎ、袁了凡とその周邊の問題について、さらに徹底的な究明を行ったのは、奥崎裕司氏であつた。袁了凡に関する研究は、その著『中國郷紳地主の研究』（東京、汲古書院、一九七八）に收録されている。溝口雄三氏はかつてこの書につき、思想史研究の方法の問題では手厳しい批判を行ったが、袁了凡および袁氏一族の歴史を徹底的に精緻に考證した部分については、おそらくこれ以上のものは今後望めないであろう、と評價した。

書評者もこれには同意する。ただ酒井氏の今回の増補版において奥崎氏の研究に言及するのは、この第四章で袁了凡の生卒年を嘉靖十二年（一五三三）生、萬曆三十四年（一六〇六）卒と考證した點のみである。また本書上巻に收める「序説」はいわば善書研究史であり、善書研究史を知る上で便利であるが、ここでも奥

崎氏の研究に對する言及は見られない。しかし、かりに同意できない部分があるのであれば、重要な問題だけでも後學のために今回は非論じてはしなかった。

同意できない部分、と言ったのは、實は書評者にそのようなところがあるからである。それは奥崎氏が、袁氏一族は袁了凡の前の世代まで、「三代清白」の規定によつて科擧に法制上から應じることができなかった、とされた點である。

つまり、奥崎氏は靖難の變に連座して罪を得た袁順（杞山）から數えて四代目の袁了凡の代になつて、始めて自動的に科擧に應じることができるようになつたのだとし、それだけ袁家では袁了凡の世代になることを待ちこがれ、科擧受験における袁了凡への期待が高かつたのだとし、また科擧に應じることが禁じた家訓については、袁了凡自らが意圖的にこれを破つたわけではないとされたのである。この議論は、袁了凡による思想形成と功過格の實踐が科擧や宿命論と極めて深い關係を持つだけに重要である。これは酒井氏舊著には見えない新説であるが、酒井氏「善書」（中國文化叢書・六・宗教）東京、大修館書店、一九六七。なお、袁了凡に關する部分は、奥崎氏の執筆にかかること論文冒頭で明記される）でこの新説が取り入れられ、プロカウ著書でもこの説に全面的に依據しつつ、袁了凡が正統儒教をはなれて獨自な思想形成をすることになる重要な一因としている。

しかし、この議論は大いに疑問である。第一に、袁氏が「三代清白」の規定によつて法制上から必然的に科擧受験ができないのだとすれば、なんのためにわざわざ科擧受験を禁ずる家訓を作る必要があるのだろうか。そして第二に、法制的に科擧を受けら

れないことを、はたして「初年猶お峻法を惧る」とか「殺運未だ除かれず」などと表現するであろうか。奥崎氏は三代清白という規定そのものを「峻法」「殺運」と解釋されるか、受験資格がない者が法の網をくぐつて受験した結果として受ける罰を、「峻法」とか「殺運」と解釋されるのであろうが、表現としてはいずれもはなはだズレている。第三に、奥崎氏も引用する『袁氏家訓』民職篇に、袁順（杞山）の子の袁顥が十八歳の時、それまで受験勉強をしていたので縣試に赴こうとし、父にこのことを言つた、と出てくる。奥崎氏の表現を借りれば「三代清白」を汚す「罪人」の子供が、すでに受験勉強に勵み科擧に應じようとしていたのであつて、そこに何らの法制上の制限をも讀みとることができない。父の袁順（杞山）はここで、官僚となるのをやめよ、良民として世を沒せよ、とその子に科擧受験をやめさせたにすぎない。

では、「峻法」とか「殺運」とは一體何かと言へば、これは明初にあつては、官僚となることが甚だ危険で、忌避されていたことを一般的に語る言葉である、と考える。明初を生きた葉伯臣は昔の士が官僚となるのを榮譽と考えていたのと對比し、「今の士たる者は、どこへ行つたかわからず名前すら知られないことを福となし、辱めを受けて官僚名簿に登録されないことを幸いと考えている。屯田や工役などは必ず受けねばならない罪と考え、むち打たれるぐらいのことは、尋常の辱めと考えている」と述べ、「一たび官界に入ると、禁網が嚴密であるために、朝には夕方どうなるかがわからない」と述べる（『皇明經世文編』卷八、萬言書）。これがまさしく「峻法」であり「殺運」に他ならない。この文章に論評を加えた明末の人は、明朝の士大夫で官僚となる樂

しみができたのは、宣徳の頃からだと考えていた。袁氏の場合、それから一世紀以上たつて科擧に應ずるようになったというのは、まさしく家訓があつたからである。そうだとすれば、奥崎氏とは異り、袁了凡および彼を教育したその父の世代になつて、意圖的に家訓を破つたと考えるべきであり、それでこそ「立命篇」の文章が生きてくるのである。

以上の問題は先に述べたように、袁了凡と科擧あるいは袁了凡と宿命論との問題にかかわるゆゑに重要だと思う。奥崎氏著書に對するいくつかの書評でもこれが問題とされず、これがすでに定説化している感があるだけに、増補版においては酒井氏自身のコメントを是非お聞きしたいところであつた。

すでにおおよそ紙幅も盡きた。本書増補版が特殊な構成であるため、書評も特殊なスタイルを取らざるを得ないこと、はじめに述べたとおりであるが、わずかに二點についてコメントしただけでは、赤面の至りである。以下に、書評を引き受けた時點で書こうと思つた數點を箇條書きにして、責めをふさぎたい。

(1) 著者が何故、中國善書研究という未開拓な分野に挑戦して成功を収め、かつ日本における「明代の發見」者の一人になり得たのか、との問題。これについては、本書の中で著者が、中山久四郎と平野義太郎という思想傾向も研究方法も全く違ふ二人を、とくに同じく「先生」と呼びかけておられることがヒントとなる。一方は資料派、他方は理論派と呼んでよい。あるいは、室町・江戸時代以來、日本で營々として集積された中國資料を利用してなされる歴史研究と、日中戦争期の中國社會をどのように理

解するか、という現代的課題との見事な結合であつた、と言つてよい。

(2) 舊著とその出版後展開された「郷紳論」との關連の問題。さらに今やほとんど誰一人として「郷紳論」を唱える者がいないなかで、多くの者が唱える「地域社會論」なるものと比べてみた時の舊著の大きな意義について、是非とも論及したかつた。

(3) この増補版では、舊著に比べると善會、善堂への言及が壓倒的に増加し、「善堂的共同體」「善堂共同體」「善學共同體」「同善會・善會共同體」「善堂善會共同體」「同善的宗教結社」などの用語が頻出する。ただ「共同體」という用語、コミュニケーションとの對比を念頭に置くなら、やはり「共同體」とするより「結社」あるいは「團體」という用語の方がベターではないか。また善會、善堂と善書との結びつきについて、できるだけ本書の内容に即して陳龍正（同善會）と『同善會錄』、顏茂猷（雲起社）と『迪吉錄』、施善昌（滬北仁濟堂）と『太上感應篇圖說』などを例として、コメントしたかつた。また、善會・善堂としての救生船と、善書としての『救生船』とが特に結びつくという積極的な資料は、今のところ見いだせないようである。

(4) 下巻第九章「江戸時代の日本文化に及ぼせる中國善書の影響並びに流通」は名篇というべき徹底的な書誌學的研究であり、多くの示唆を受けた。特に書評者にとっては、徳川綱吉と善書ひいては放生・育嬰との關連を考える上で、興味津々であつた。ただ朝鮮の善書については、『韓國語學資料叢書』第二輯・第三輯（ソウル、太學社、一九八八）に『太上感應篇圖說諺解』など多

数の朝鮮版を影印収録し、それぞれについての問題が役に立つことを附言したい。

書評者である私は、これまで舊著にどれだけお世話になったかわからない。とくに第二章「明末の社會と善書」の部分は、手垢で眞つ黒になつてゐる。酒井先生から受けた學恩に比べ、この書評が不十分なものに終わつてしまつたことに對し、慚愧の念に堪えない。學恩に謝するとともに、御寛恕を願うしかない。また、既刊の著作集のうちで別の巻のものについても、やはり紙幅の關係で一切コメントできなかった。別に書評がなされるべきである。

註

- (1) 趙憲と許筠の中國旅行記と彼らの中國觀察については、拙稿「萬曆二年朝鮮使節の「中華」國批判」(山根幸夫教授退休記念明代史論叢「東京、汲古書院、一九九〇」)、趙憲『東還封事』にみえる中國報告(谷川道雄編『中國邊境社會の歴史的研究』京都、京都大學文學部東洋史研究室、一九八九)参照。趙憲が朱文尙と記すところ、許筠は周文相と記す。聽音を文字に移す際に生まれた違いであり、同

一人物であると考えられる。

- (2) 伍躍『明清時代の徭役制度と地方行政』(大阪、大阪經濟法科大學アジア研究所、二〇〇〇)第一章「明清時代の地方末端組織」。

- (3) 陳橋驛『紹興史話』(上海、上海人民出版社、一九八二)頁二十。

- (4) 溝口雄三「明末清初思想研究の當面の課題——奥崎裕司氏『中國鄉紳地主の研究』によせて——」(『歴史學研究』第四六八號、一九七九)。

- (5) Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. New Jersey, Princeton University Press, 1991. 中國語譯: 包筠雅『功過格: 明清社會的道德秩序』(杭州、浙江人民出版社、一九九九)。
- 上卷: 一九九九年二月 下卷: 二〇〇〇年二月 東京 國書刊行會

A五判 五七三・四一九・二八頁 一五五〇〇・一四八〇〇圓